

Überlegungen zur kritischen Ausgabe der Qumran-Texte und ihre Bedeutung für die Forschung

Im vergangenen November trafen sich die Mitglieder des *Boards* der *Dead Sea Scrolls Foundation* während eines Arbeitsfrühstücks auf der Jahrestagung der *Society of Biblical Literature* in Boston. Emanuel Tov, der langjährige Herausgeber der wissenschaftlichen Textausgabe der Qumranhandschriften, präsentierte dort die beiden letzten Bände der *Discoveries in the Judaean Desert*: so der Name dieser Textausgabe. Die Bände beinhalten zum einen die Rekonstruktion der *Hodayot* oder *Loblieder*, die schon vor längerer Zeit der verstorbene Kollege Hartmut Stegemann vorgelegt hatte und die nun von Eileen Schuller¹ herausgegeben werden. Der zweite jüngst erschienene Band bietet aramäische Texte aus der Sammlung von Jean Starcky, die Émile Puech² herausgegeben hat. Damit ist das groß angelegte Projekt einer Edition aller Texte aus der Wüste von Juda zu seinem Abschluss gekommen. Es startete bereits 1955, damals unter der Leitung von Pater Roland De Vaux.³ Allerdings sei gleich betont, dass ein weiterer Band mit der Nummer 32 noch nicht

¹ Vgl. Hartmut Stegemann (mit Eileen Schuller und Carol Newsom), Qumran Cave 1, III: 1QHodayot^a: With Incorporation of 1QHodayot^b and 4QHodayot^{a-f} (DJD 40), Oxford 2009.

² Vgl. Émile Puech, Qumrân Grotte 4, XXVII: Textes araméens, Deuxième partie. 4Q550–4Q575a, 4Q580–4Q587 et appendices (DJD 37), Oxford 2009.

³ Vgl. Dominique Barthélemy / Józef T. Milik, Qumrân Cave 1 (DJD 1), Oxford 1955.

erschienen ist.⁴ Darin sollen aber lediglich Texte der beiden Jesajarollen aus Höhle 1 (1QIsa^a u. 1QIsa^b) noch einmal neu ediert werden, die schon 1950 und 1955 außerhalb der Reihe *Discoveries in the Judaean Desert* publiziert wurden.⁵ Peter Flint und Eugene Ulrich haben die Jesajarollen neu bearbeitet. Und der Band soll in diesem Jahr erscheinen.

Es ist also seit kurzem möglich, das gesamte Textmaterial in Augenschein zu nehmen. Denn nun liegt das Material der Hinterlassenschaften in kritischen Editionen für jeden zugänglich vor. Jedoch muss man sich stets darüber im Klaren sein, dass jene Hinterlassenschaften, die zwischen 1947 und 1956 in den Höhlen entdeckt wurden, bestenfalls einen Bruchteil des Materials ausmachen dürfte, das in der Antike in den Höhlen deponiert wurde. Und wir können nicht mit Sicherheit sagen, was davon verloren ging. Dennoch: Alle Texte sind nun zugänglich, und wir können eine Art Gesamtschau wagen.

Da der aktuelle Chef-Herausgeber der *Discoveries in the Judaean Desert*, Emanuel Tov, bereits 2002 in Band 39 der Reihe eine eingehende Beschreibung des Projektes veröffentlicht hat, muss ich dies hier nicht *en detail* wiederholen.⁶ Tov beschreibt ausführlich Geschichte und Entwicklung der Editionsreihe, er erfasst jeden einzelnen Band, geht auf die Konzeption der Editionen ein, auf die Systematik der Darstellungen, benennt die Inhalte aller Bände und ihre diversen Bearbeiter und Herausgeber. Außerdem werden die Unterschiede und Entwicklungen von den Anfängen in den fünfziger Jahren bis zu den aktuellen Bänden im 21. Jahrhundert klar herausgearbeitet.

⁴ Vgl. Peter W. Flint / Eugene Ulrich, Qumran Cave 1, II: The Isaiah Scrolls (DJD 32), Oxford.

⁵ 1QIsa^a wurde herausgegeben von Millar Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Bd. 1, New Haven (CN) 1950 und 1QIsa^b von Eleazar L. Sukenik, The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, Jerusalem 1955.

⁶ Vgl. Emanuel Tov, The Texts from the Judaean Desert: Indices and Introduction of the *Discoveries in the Judaean Desert* Series (DJD 39), Oxford 2002, 1-25.

Sogar jene Fälle hat Tov aufgelistet, bei denen schon einmal in früheren Zeiten veröffentlichte Textfragmente nochmals neu ediert und bisweilen auch umbenannt wurden. Ja, es begegnen Fragmente, die als „nicht identifiziert“ und späterhin als einem bereits bekannten Text zugeordnet erscheinen. Man stößt auch auf das reichlich kuriose Phänomen, dass in ein und demselben Band der sogenannte *Self-Identification Hymn* von Esther Eshel⁷ als „4Q471b“ und von Eileen Schuller als „4Q431“ ediert wird. Wenn man also die Darstellung von Emanuel Tov liest, erhält man eine klare Vorstellung davon, was die kritische Ausgabe *Discoveries in the Judaean Desert* ausmacht und welche Bedeutung sie für das Studium der Texte vom Toten Meer hat.

Ich bin mir nicht ganz sicher, was mein Kollege Stefan Beyerle von mir erwartet hat, als er mich einlud, über die DJD-Reihe zu sprechen. Da er aber die Darstellung von Emanuel Tov kennt, wird er sicher etwas anderes gemeint haben, als die bereits von Tov gebotene Zusammenfassung. Eine Möglichkeit, die ich erwog, war: Ich erörtere die positiven und negativen Seiten der Reihe als offizieller kritischer Textedition, um hier eine Art kritische Analyse der Ausgabe darzubieten. Allerdings bin ich selbst Herausgeber von Band 23 und habe in Band 36 einige Texte bearbeitet. Daher müsste ich auch über meine eigenen Arbeiten ein Urteil abgeben, was mir nun alles andere als fair erschiene. Also habe ich mich entschieden, einen anderen Weg einzuschlagen: Ich möchte auf die Textsammlung insgesamt blicken, was ja erst neuerdings möglich ist, und darstellen, was ich aus dem Gebrauch der jetzt zugänglichen vierzig Bände gelernt habe. Außerdem will ich über die hermeneutischen Veränderungen sprechen, die sich durch die DJD-Edition ergeben, und zwar im Verhältnis zum vorhandenen Befund der Qumran-Texte.

⁷ Vgl. *Esther G. Chazon et al.*, Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2 (DJD 29), Oxford 1999.

Der Wandel im Verstehen der Texte vor dem Hintergrund ihrer Publikation

Wenn man jene Wandlungen verstehen will, die sich im Laufe der Forschung an den Texten vom Toten Meer, dokumentiert in DJD, vollzogen haben, dann ist Folgendes zu bedenken: Der hermeneutische Kontext, in den die Textfunde eingebunden wurden, wurde wesentlich und grundsätzlich zu einem Zeitpunkt konstituiert, als gerade einmal die Handschriften aus Höhle 1 bekannt waren. Ja, innerhalb dieser Texte aus Höhle 1 wurden für den generellen Interpretationsrahmen in Wirklichkeit nur jene Handschriften berücksichtigt, die in hervorragendem Erhaltungszustand waren und entsprechend rasch publiziert werden konnten. Auf dieser Basis haben wir alle zunächst gearbeitet. Auf dieser Basis erschienen dann auch die ersten Editionen, mit mehr oder weniger großem Erfolg. Das heißt aber, dass der hermeneutische Zugang zu den Schriftrollen wesentlich bestimmt war durch eine sehr begrenzte Anzahl von Texten, die zumal ein sehr spezifisches Profil aufweisen. Wie bekannt ist, sind dies folgende Handschriften: zwei Abschriften des Jesajabuches. Diese bieten zwar zahlreiche Schreibervarianten, doch handelt es sich hierbei um Abschriften, die dem masoretischen Texttyp innerhalb der Bibelhandschriften zugewiesen werden können. Dann lag damals vor: eine aramäische Komposition, das sogenannte *Genesis Apokryphon*,⁸ bestehend aus einer erweiterten Erzählung der Patriarchengeschichte in seinem ersten Teil und aus einer aramäischen Übersetzung des hebräischen Textes in dem zweiten Teil. Das *Genesis Apokryphon* ist also vergleichbar mit anderen apokryphen Texten wie dem Jubiläenbuch oder dem *Liber Antiquitatum Biblicarum* des Pseudo-Philo. Neben den Jesaja-Abschriften und dem *Gene-*

⁸ Vgl. Nahman Avigad / Yigael Yadin, A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII, Jerusalem 1956.

sis *Apokryphon* zählen zu jenen frühen Texten noch die Gemeinde- oder Sektenregel, die Hymnenrolle oder *Hodajot*, die Kriegerrolle oder *Milchamah*-Rolle und schließlich der Kommentar zum Buch Habakuk oder *Habakuk-Pescher*.⁹ Keiner dieser vier zuletzt genannten Texte war uns zuvor aus anderen Zusammenhängen bekannt. Aber vor allem erschlossen diese Quellen das Leben, Denken und die Interpretationsweisen der Bibel einer jüdischen Gemeinschaft, von der wir bisher nichts wussten.

Die *Gemeinderegel* ermöglichte es uns, eine besondere Gruppe mit eigenen Normen, einer hierarchischen Struktur und besonderen dogmatischen Lehren (wie Dualismus, Determinismus, pluraler Messianismus etc.) zu entdecken, eine Gruppe, die dem, was wir über jüdische Gruppen dieser Zeit wussten, so gar nicht entsprach. In den *Hymnen* lag uns eine Sammlung poetischer Texte vor, einige in ziemlich persönlichem Ton, mit einer reichen Theologie, die perfekt zu den Lehren der *Gemeinderegel* passte. Der *Pescher Habakuk* bot eine Interpretation des biblischen Textes auf die Geschichte der Gruppe sowie ihre internen und externen Konflikte hin. Die *Kriegerrolle* schließlich offenbarte die eschatologischen Erwartungen der Gruppe, orientiert am Endkampf der „Söhne des Lichts“ gegen die „Söhne der Dunkelheit“.

In Kürze: Diese zuerst publizierten Manuskripte, die den hermeneutischen Rahmen aller späteren Interpretationen der Texte vom Toten Meer bildeten, beinhalteten zusammen mit zwei biblischen und einem parabiblischen Text, eine Mehrheit von Texten (vier) mit klar gruppenspezifischem Charakter, der sich von dem Judentum, das nach der Tempelzerstörung und der Niederlage Bar Kochbas Standard werden sollte, ziemlich unterschied, aber überraschende Ähnlichkeiten im Denken und in Organisati-

⁹ Die *Hodajot* und die *Kriegerrolle* wurden ediert von Eleazar L. Sukenik: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955, die *Gemeinderegel* und der *Habakuk-Pescher* von Millar Burrows: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, New Haven (CN) 1950/51, in zwei Bänden.

onsstrukturen mit den ersten christlichen Gemeinschaften aufwies. Es ist daher nicht überraschend, dass sich ein großer Teil der Forschung an den Texten über viele Jahre auf das Wesen der Gruppe, ihre Geschichte und ihr Verhältnis zu anderen bekannten jüdischen Gruppierungen dieser Zeit, insbesondere den ersten christlichen Gemeinschaften konzentrierte. Als eine Konsequenz wurde die Gesamtheit der nicht biblischen Rollen als von dieser Gruppe verfasst gedacht, und sogar die biblischen Handschriften (wie der Targum zu Hiob oder die große Jesaja-Rolle) wurden eingehend auf Details untersucht, die die eigentümliche Theologie der Gruppe aufdecken könnten. Dieser hermeneutische Rahmen wurde im Laufe der 60er Jahre mit der Publikation der Funde aus anderen Höhlen kaum verändert: Murabba'at (Texte aus verschiedenen historischen Epochen),¹⁰ die sogenannten „Kleinen Höhlen“ (vermischte, sehr fragmentarische Texte)¹¹ und die ersten Bände von Höhle 11 (eine Psalmenrolle mit abweichender Anordnung und anderen Kompositionen als MT)¹² und die Texte aus Höhle 4 (eine Sammlung gruppenspezifischer Pescharim und andere Interpretationen biblischer Texte)¹³. Seither konnten alle diese Texte einfach innerhalb des gleichen bereits ausgeformten hermeneutischen Rahmens interpretiert werden. Auch mit der Publikation der aramäischen Fragmente des äthiopischen Henoch¹⁴ (eine Schrift, die in Äthiopisch und teilweise in Griechisch bekannt war) und der Tempelrolle (zu der Zeit als Produkt derselben Sekte interpretiert)¹⁵ in den

¹⁰ Vgl. *Pierre Benoit / Józef T. Milik / Roland de Vaux*, *Les grottes de Murabba'ât* (DJD 2), Oxford 1961.

¹¹ Vgl. *Maurice Baillet / Józef T. Milik / Roland de Vaux*, *Les „petites grottes“ de Qumrân* (DJD 3), Oxford 1962.

¹² Vgl. *James A. Sanders*, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11* (DJD 4), Oxford 1965.

¹³ Vgl. *John M. Allegro* (mit *Arnold A. Anderson*), *Qumrân Cave 4, I (4Q158-4Q186)* (DJD 5), Oxford 1968.

¹⁴ Vgl. *Józef T. Milik*, *The Books of Enoch: Aramaic Fragment of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976.

¹⁵ Vgl. *Yigael Yadin*, *The Temple Scroll*, Bd. 1-3 (IES), Jerusalem 1977 [Hebr.].

70er Jahren änderte sich der hermeneutische Rahmen nicht.

Die Situation begann sich in den 90er Jahren zu verändern, was der Entscheidung der *Israel Antiquities Authority*, alle Materialien frei zugänglich zu machen, der Reorganisation des internationalen Teams, das mit der Publikation der Qumran-Texte beauftragt war, und der Veröffentlichung des sogenannten „Halachischen Briefes“¹⁶ zu verdanken ist. Dieser Text stellte die angenommene Identität der Gruppierung mit den Essenern ernsthaft in Frage. Die Verfügbarkeit aller entdeckten Materialien, nun publiziert in DJD, hat die Proportionen der drei Kategorien, nach denen der Bestand üblicherweise unterschieden wurde („biblische“, „parabiblische“ und „gruppenspezifische“ Texte), dramatisch verändert und das Verständnis dieser drei Kategorien grundlegend gewandelt.

Der erste Punkt ist heute Konsens. Ich bin überzeugt, dass eines der interessantesten Elemente, die die Fertigstellung der Publikation in DJD mit sich bringt, ist, dass sie uns befreit hat von der Abhängigkeit von der relativ schnellen Veröffentlichung der am besten erhaltenen Manuskripte aus Höhle 1. Das hat einen kompletten Wandel in den Verhältnissen der Textkategorien, die die Sammlung umfasst, mit sich gebracht (sprich der Verhältnisse zwischen „biblischen“, „parabiblichen“ und „gruppenspezifischen“ Manuskripten). Und es hat die Wichtigkeit des nicht gruppenspezifischen parabiblichen Materials im Vergleich zu den zwei anderen Textgruppen bis zu dem Punkt erhöht, dass wir ohne Übertreibung sagen können, dass diese Texte die Mehrheit der Sammlung ausmachen, sogar mehr als die biblischen und gruppenspezifischen Manuskripte zusammen.¹⁷ Wir haben jetzt also nicht nur viel mehr Texte (bis 1990 gab es nur 9

¹⁶ Vgl. *Elisha Qimron / John Strugnell*, Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah (DJD 10), Oxford 1994.

¹⁷ Vgl. *Florentino García Martínez*, Qumrân, 60 ans après la découverte, in: *The Qumran Chronicle* 15 (2007), 111-138.

Bände der Serie, jetzt sind es 40), sondern auch eine Veränderung in den relativen Proportionen der Textgruppen. Wenn die „gruppenspezifischen“ Dokumente unter den ersten sieben von nunmehr über neunhundert Handschriften also zunächst überwogen – es waren vier von sieben –, so ist das Verhältnis jetzt ganz anders zu bestimmen: Denn mit Blick auf alle jetzt edierten Texte stellen jene Quellen, die einer bestimmten Gemeinschaft zugeordnet werden können, nur eine kleine Minderheit dar. Und dies gilt selbst dann, wenn unter den vier „gruppenspezifischen“ Dokumenten der Erstveröffentlichungen solche waren, deren Abschriften später auch in anderen Höhlen gefunden wurden. Zudem muss im Folgenden genauer dargestellt werden, in welcher Weise die Ausgabe der *Discoveries in the Judaean Desert* das Verstehen jeder einzelnen Textsorte jener ersten Generation, der „biblischen“, „para-biblischen“ und der „gruppenspezifischen“ Texte, verändert hat.

a. „Biblische“ Texte

Beginnen wir mit der Gruppe der „biblischen“ Texte. Auch wenn sich das Verhältnis zum ganzen Textkorpus nicht signifikant geändert hat (sie bilden ungefähr 25% aller Manuskripte), so hat sich die Einschätzung dieser Texte nun völlig verändert. Gehörten von den sieben großen Manuskripten, die in Höhle 1 gefundenen wurden, die zwei „biblischen“ zu den sogenannten „protomasoretischen“ Texttypen, so liegt uns nun eine Vielzahl von Texttypen vor, die andere bekannte Überlieferungstraditionen repräsentieren (wie beispielsweise proto-samaritanische und der Septuaginta nahestehende Texttypen), und sogar solche, die sich keinem der drei hauptsächlichen Texttypen zuordnen lassen und als eigenständig betrachtet werden: die sogenannten „*non-aligned texts*“. Was mir nun gerade daran wichtig erscheint, ist, dass diese Vielfalt von „biblischen“ Texten, die sich in dieser Sammlung finden lässt, zweifellos beweist, dass unsere Idee von „der Bibel“ als solcher für diese Periode einen hochgradigen Anachronismus darstellt.

Was wir „die Bibel“ nennen – sei es die Hebräische Bibel, die Griechische Bibel oder das christliche Alte Testament – war zu dieser Zeit immer noch im Prozess seiner Entstehung, zweifellos in einem fortgeschrittenen Stadium, aber keineswegs abgeschlossen. Eugene Ulrich hat dies pointiert formuliert: „The first statement to make about the Bible at Qumran is that we should probably not think of a ‘Bible’ in the first century B.C.E. or in the first century C.E. at Qumran or elsewhere.“¹⁸ Unsere Auffassung von „der Bibel“ setzt eine allgemein akzeptierte und feststehende Anzahl von Büchern voraus und eine allgemein anerkannte fixierte Form des Textes jedes der Bücher, deren Sammlung dann die „Bibel“ bildet. In der Tat, unsere Vorstellung von „der Bibel“ geht davon aus, dass der Prozess der Kanonisierung abgeschlossen und von einer bestimmten religiösen Gruppe als autoritativ angenommen wurde.¹⁹ Jedoch nun, da die Sammlung der Qumrantexte vollständig veröffentlicht ist, wird deutlich, dass der Prozess der Kanonisierung noch nicht abgeschlossen war, da klar ist, dass keiner dieser beiden grundlegenden Faktoren vorliegt. Nach Ulrichs Definition umfasst der „Kanon“ drei Aspekte: das reflektierte Urteil einer Gruppe über die kanonische Verbindlichkeit der Schrift, eine abgeschlossene Kanonliste und biblische

¹⁸ So Eugene Ulrich, *The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran*, in: Eugene Ulrich / James C. VanderKam (Hg.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 10), Notre Dame 1994, 77-93, 77 (ND in: *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* [SDSSRL], Grand Rapids 1999, 17-33).

¹⁹ Das ist dann auch der Grund, weshalb Julio Treballe Barrera sein bekanntes Buch: *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1993, nennen konnte. Die englische Übersetzung erschien unter dem Titel: *The Jewish and the Christian Bible*, Leiden 1998. Vgl. auch seinen faszinierenden Beitrag: *Canonical Reception of the Deuterocanonical and Apocryphal Books in Christianity*, in: Anthony Hilhorst / Émile Puech / Eibert Tigchelaar (Hg.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJ.S 122), Leiden/Boston 2007, 587-603.

Bücher.²⁰ Das reflektierte Urteil meint, dass dem Kanon eine Entscheidung als gemeinschaftliche und daher offizielle Übereinkunft zugrunde liegt, dass bestimmte Bücher verbindlich für eine Gemeinschaft sind.²¹ Hieraus ergibt sich eine feststehende Liste der Bücher, die enthalten sind, während andere ausgeschlossen bleiben.²² Außerdem bezieht sich der Kanonbegriff auf biblische *Bücher*, nicht auf spezifische Textformen dieser Bücher.²³ In Qumran finden wir viele biblische Bücher, – Rollen, streng genommen – und in vielen verschiedenen Formen, sei es in klar differierenden Textformen oder in verschiedenen Auflagen oder umgeschrieben als neue Komposition, und dies alles wahllos alternierend. Wir besitzen auch Anzeichen, dass zwei Gruppen von Büchern als „Moses“ (oder Tora) und „die Propheten“ bereits herausstachen und als autoritativer als die anderen angesehen wurden. Obwohl man nicht sicher sein kann, welche Bücher diese beiden Gruppen bildeten, vor allem bei den „Propheten“. Was man in Qumran jedenfalls in keinem Fall findet, ist irgendein Anzeichen für eine ab-

²⁰ Vgl. dazu *Eugene Ulrich*, *The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible*, in: Michael Fishbane / Emanuel Tov with the assistance of Weston W. Fields (Hg.), *Sha'arei Talmon*, in: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East. Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, 267-291 (ND in: *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* [SDSSRL], Grand Rapids 1999, 51-78).

²¹ *Ulrich*, *The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible* (s. Anm. 20), 272, schreibt: „The reflexive judgment when a group formally decides that it is a constituent requirement that these books which have been exercising authority are henceforth binding is a judgment concerning canon.“

²² *Ulrich*, *The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible* (s. Anm. 20), 272, betont: „The reflexive judgment that these books but not those books are binding is a judgment concerning canon.“

²³ *Ulrich*, *The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible* (s. Anm. 20), 273, schreibt: „It is the literary opus, and not the particular wording of that opus, with which canon is concerned. Both in Judaism and in Christianity it is the books, not the textual form of the books, that are canonical.“

geschlossene Liste autoritativer Bücher.

Natürlich gab es Texte, die von der Qumrangemeinschaft oder anderen jüdischen Gruppierungen als autoritativ angesehen wurden. Und diese Autorität zeigt sich in der Art, wie Texte benutzt, zitiert, interpretiert oder in andere Texte umgeschrieben wurden. Aber diese autoritativen Quellen waren weder identisch noch gar beschränkt auf diejenigen Zeugnisse, die wir später in der jüdischen oder der christlichen Bibel finden. Viele dieser autoritativen Texte zeigen sich in sehr unterschiedlichen Textformen (kurz, lang, revidiert, umgearbeitet, zusammengefasst) und sogar in sehr verschiedenen Ausgaben. Das beweist, wie Ulrich betont, dass es das Buch *an sich* war, das als autoritativ angesehen wurde, nicht etwa die jeweilige Textform des Buches, da alle jene unterschiedlichen Formen und Ausgaben einträchtig in der selben Bibliothek aufbewahrt wurden und, wenn man von der Interpretation ausgeht, unterschiedslos verwendet wurden.

Ein bekanntes Beispiel (4Q175) wird meine Aussage verdeutlichen. Dieses Manuskript, auch als 4QTestimonia²⁴ bekannt, ist ein einzelnes Stück Pergament, vom selben Schreiber wie 1QS und 4QSamuel geschrieben und in derselben Tradition stehend wie die anderen Rollen, die das Tetragramm mit vier Punkten ersetzen.²⁵ Es enthält eine Sammlung von vier Zitaten ohne weiteren Kommentar oder Erklärungen, obwohl jedes Zitat deutlich markiert ist, sowohl durch drei Leerstellen als auch durch Randmarkierungen nach jedem Zitat.²⁶ Das erste Zitat

²⁴ Vgl. *John M. Allegro* (mit *Arnold A. Anderson*), *Qumrân Cave 4, I* (s. Anm. 13), TfI XXI.

²⁵ Zur Schreiberhand vgl. *Eibert Tigchelaar*, In Search of the Scribe of 1QS, in: *Shalom M. Paul / Robert A. Kraft / Lawrence H. Schiffman / Weston W. Fields* (Hg.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls, in Honor of Emanuel Tov* (VT.S 94), Leiden 2003, 439-452.

²⁶ Gerade diese Handschriften wurden häufig und sehr genau untersucht. Zu einer Auswahlbibliographie vgl. *Annette Steudel*, *Testimonia*, in: *Lawrence H. Schiffman / James C. VanderKam* (Hg.), *En-*

(in Zeile 1–8) stammt aus Ex 20,18b nach samaritanischer Überlieferung. Es ist ein Text, der Dtn 5,28–29 und Dtn 18,18–19 aus dem masoretischen Text verbindet und das Kommen eines Propheten wie Mose ankündigt. Dies diene den Samaritanern, ihre Erwartung der Ankunft des Taheb zu unterstützen. Hier eingesetzt, um dem Glauben an das Kommen des eschatologischen Propheten Ausdruck zu verleihen.²⁷ Das zweite Zitat (in Zeile 9–13) stammt aus Num 24,15–17. Sein Texttyp ist der masoretische, auch wenn einige abweichende Lesarten im Vergleich mit dem masoretischen und samaritanischen Zeugen vorliegen, die durchaus über orthographische Varianten hinausgehen: So etwa der Gebrauch der Form קוֹי statt קוֹי nach supralinearem Eintrag. Dieses zweite Zitat versteht das Bileam-Orakel vom Zepter und Stern als Ankündigung des kommenden Messias.²⁸ Das dritte Zitat (in Zeile 14–20) stammt aus Dtn 33,8–11. Auch hier finden sich einige Varianten zum masoretischen Text. Der Levi-Segen wird als Hinweis auf den kommenden priesterlichen Messias gelesen.²⁹ Das vierte

cyclopedia of the Dead Sea Scrolls, New York / Oxford 2000, 936–938, wobei die neue Textedition bei *Frank M. Cross* in: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 6B (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project 6B), Tübingen/Louisville 2002, 308–327, zu ergänzen wäre.

²⁷ Eine ausführliche Diskussion des Textes und seines Verhältnisses zur samaritanischen Tradition hat *Marc Vervenne*, *Le Taheb samaritain: un mediateur de salut comme Moïse*, in: María L. Sánchez León (Hg.), *Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, Palma 2005, vorgelegt.

²⁸ Zur Zusammenfassung wichtiger Positionen in der Exegese dieses Textes s. *Florentino García Martínez*, *Balaam in the Dead Sea Scrolls*, in: George H. van Kooten / Jacques van Ruiten (Hg.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (TBN 11), Leiden 2008, 71–82.

²⁹ So die Mehrheitsmeinung in der Forschung; anders *John Lübbe*, *A Reinterpretation of 4QTestimonia*, in: *RevQ* 12/46 (1986), 187–197. Zur Diskussion der dort präsentierten Argumente vgl. *Eric C. Mason*, *‘You are a Priest Forever’: Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (StTDJ 74), Leiden/Boston 2008, 105–109. Zur Diskussion des Textes und einem

Zitat aus 4QTestimonia (in Zeile 21–30) gehört zu einem Text, der bis zur Entdeckung der Handschriften 4Q378–379 aus Qumran völlig unbekannt war. Er wurde unter dem Titel *4QApocryphon of Joshua* publiziert.³⁰ Es handelt sich dabei um eine erzählerische Nachbearbeitung des Buches Josua, die unterbrochen wird von Gebeten und Reden, zumeist im Munde Josuas. Ein solcher Text liegt etwa im Fluch über Jericho vor, zitiert nach Jos 6,26.³¹

Man darf daraus folgern, dass diese Belegstellen, die mit denselben einleitenden Formeln alle auf die gleiche Ebene gestellt sind, als Nachweis aus maßgeblichen Schriften den Vorstellungen des Sammlers dienten und uns einiges über die Form der autoritativen Schriften in dieser Zeit sagen können. Jene autoritativen Quellen bestehen, wie bereits gesagt, aus einer erweiterten und harmonisierten Version des Buches Exodus, das in mehreren Schriftrollen³² belegt ist und später zur Bibel der Samaritaner wurde. Tov betrachtet diese Quelle in einem engen Zusammenhang mit den „*Rewritten Bible-Composi-*

Vergleich mit 4QDeut^h vgl. *Julie A. Duncan*, New Readings for the ‘Blessing of Moses’ from Qumran, in: JBL 114 (1995), 273–290.

³⁰ Herausgegeben von *Carol A. Newsom*, in: George Brooke et. al. (Hg.), Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22), Oxford 1996, 237–288, Tfl. XVII–XXV. *Newsom* hält fest, dass u. U. auch andere Handschriften dieser Komposition zuzurechnen sind. Jedoch kann dies nicht mit der nötigen Verlässlichkeit überprüft werden.

³¹ Die m. W. jüngste Untersuchung zum Thema ist *David C. Mitchell*, The Fourth Deliverer: A Josephite Messiah in 4QTestimonia, in: Bib. 86 (2005), 545–553. Man vergleiche auch das Kap. The Succession of High Priests: John Hyrcanus and his Sons in Pesher to Joshua 6:26, in: Hanan Eshel (Hg.), The Dead Sea Scrolls and the Hasmonian State (SDSSRL), Grand Rapids 2008, 63–89.

³² Vgl. etwa 4QpaleoExod^m, herausgegeben und bearbeitet von *Patrick W. Skehan / Eugene Ulrich / J. E. Sanderson*, Qumran Cave 4, IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts (DJD 9), Oxford 1992, 53–130, Tfl. VII–XXXII, oder 4QExod–Lev^f, herausgegeben und bearbeitet von *Frank M. Cross*, Qumran Cave 4, VII: Genesis to Numbers (DJD 12), Oxford 1994, 133–144, Tfl. XXII.

tions“.³³ Hinzu kommen leicht modifizierte Fassungen der Bücher Numeri und Deuteronomium, die später beide zur Bibel der Juden und Christen zählten. Schließlich folgt eine zuvor vollkommen unbekannte Komposition, anderen Kompositionen ähnlich und in Qumran gefunden, die gewöhnlich als „Rewritten Scripture“ klassifiziert wird. Sie wurde, den drei anderen Zeugnissen vergleichbar, auch als autoritativ betrachtet. Folglich waren die maßgebenden Schriften von Qumran keinesfalls identisch mit den samaritanischen, jüdischen und christlichen Bibeln späterer Zeit, und schon gar nicht mit „der Bibel“.

Die vollständige Publikation aller sogenannter biblischer Texte, die man unter den Schriftrollen vom Toten Meer fand, hat die Art und Weise vollständig verändert, wie wir die Realität dieser Texte in ihrem jeweiligen historischen Kontext begreifen und zwingt uns, von anachronistischen Begriffen wie „biblisch“ abzugehen.

b. Para-biblische Texte

Die enorme Präsenz dieser Art von Texten unter den Handschriften als Ganzes führte dazu, einerseits die Quellensammlung als solche in einem neuen Licht zu betrachten und andererseits ihre Beziehungen zu jener Gruppe neu zu bewerten, die diese Sammlung zusammengestellt hat. Wie gesagt, es gab nur ein entsprechendes Manuskript unter den ersten sieben großen Handschriften aus Höhle 1, das *Genesis Apocryphon*. Nunmehr ist die Textgruppe größer als die der sogenannten „biblischen“ und „gruppenspezifischen“ Texte zusammen. Das bedeutet grundsätzlich, dass die Mehrheit der Manuskripte der Sammlung nun nicht mehr als Repräsentanten des Denkens, der Theologie oder Praxis einer kleinen und unbedeutenden sektiererischen Gruppe gesehen wird, die sich in Qumran niedergelassen hat. Vielmehr repräsentie-

³³ Vgl. Emanuel Tov, *Rewritten Bible Composition and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch*, in: DSD 5 (1998), 334-354.

ren diese Quellen die Literatur des Judentums des Zweiten Tempels, eines Judentums, das viel reicher und mannigfaltiger war, als dies das spätere rabbinische Judentum glauben macht.

Wenn man die in Qumran gefundene Handschriftensammlung im Ganzen betrachtet, sollten Bezeichnungen wie „biblisch“ oder „außerbiblisch“ besser gemieden werden. Denn im historischen Kontext der Sammlung sind sie eindeutig anachronistisch und implizieren ein Werturteil, das zwar unseren heutigen Vorstellungen entspricht, aber sicher nicht dem jener Gruppierung, die die Texte gesammelt hat.

Wenn man von einer „Bibel“ im konkreten Kontext der Entdeckungen vom Toten Meer spricht, ist dies ein Anachronismus, wie wir gesehen haben. Die Bezeichnung anderer Texte als „außerbiblisch“ entsprechend ebenfalls. Der Begriff „außerbiblisch“ beschreibt nichts anderes als Quellen, welche bereits mehr oder weniger als autoritativ anerkannte Texte fortschreiben.³⁴ In der antiken Welt war die vornehmliche und häufigste Art, eigene Autorität zu etablieren, sich auf andere bereits akzeptierte Schriften zu beziehen. Gleichzeitig wurden diese Schriften, die zu einer weiteren Ausgestaltung reizten, modifiziert, interpretiert oder adaptiert, was dann gleichzeitig wieder ihre Autorität verstärkte beziehungsweise noch mehr etablierte. Wir können sagen, dass der Bezugstext zur Autorisierung des neuen Textes genutzt wurde und dass die neue Komposition die Autorität des existierenden Textes noch weiter untermauerte.³⁵

Dieser „Autorisierungsprozess“ war natürlich bereits im Gange bei jenen Zeugnissen, die später Teil der „Bibel“

³⁴ Vgl. dazu *Sidnie White Crawford*, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (SDSSRL), Grand Rapids 2008.

³⁵ Vgl. dazu *George J. Brooke*, *The Rewriting Law, Prophets and Psalms: Issues for Understanding the Text of the Bible*, in: Edward D. Herbert / Emanuel Tov (Hg.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, London 2002, 31-40.

wurden.³⁶ Wenn wir den hebräischen Kanon betrachten, sehen wir, dass verschiedene Bücher, wie das Buch Deuteronomium oder die Bücher der Chronik, Fortschreibungen anderer autoritativer Schriften sind, die ebenfalls zu kanonischen Büchern wurden. So schreibt das Deuteronomium Rechtstexte aus den Büchern Exodus, Levitikus und Numeri fort. Die Chronik schreibt Erzählungen der Samuel- und Könige-Bücher fort. Ein Blick auf den Griechischen Kanon zeigt, dass die Liste der Fortschreibungen, die kanonisch wurden, außerordentlich groß ist. In seinem Beitrag in meiner Festschrift *Flores Florentino* zählt Emanuel Tov zu dieser Kategorie folgende Texte: die griechische Fassung von 1. Könige 2,12 – 21,15, Esther, das Buch Daniel mit den Zusätzen, sodann das 3. Esrabuch oder das 2. Buch der Makkabäer.³⁷ Wenn man einen Blick auf den lateinischen Kanon wirft, kommen weitere Bücher dazu, wie zum Beispiel das 4. Esrabuch. Dass der Prozess der Fortschreibungen äußerst lebhaft war, ist deutlich, wenn man auf die Textsammlungen aus Qumran schaut.

Das bereits zitierte Beispiel 4QTestimonia rückt die Bedeutung der sogenannten „Fortschreibungen“³⁸ als ein wichtiges Element für das Verstehen der Autorität von sakralen Schriften in Qumran in den Vordergrund. So-

³⁶ Vgl. hierzu den „klassischen“ Ansatz bei *Michael Fishbane*, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

³⁷ Vgl. jetzt *Emanuel Tov*, 3 Kingdoms Compared with Similar Rewritten Compositions, in: *Flores Florentino* (s. Anm. 19), 345-366.

³⁸ Zum Phänomen der „Fortschreibungen“ vgl. die zurückhaltenden und ausgewogenen Anmerkungen von *Moshe J. Bernstein*, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation*, in: *Hindy Najman / Judith H. Newman* (Hg.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJ.S 83) Leiden 2004, 215-238, dann auch *Michael Segal*, *Between Bible and Rewritten Bible*, in: *Matthias Henze* (Hg.), *Biblical Interpretation at Qumran* (SDSSRL) Grand Rapids 2005, 20-28, und vor allem die Darlegung bei *George J. Brooke*, *The Rewriting Law, Prophets and Psalms: Issues for Understanding the Text of the Bible*, 31-40. Eine aktuelle Zusammenfassung bietet *Sidnie White Crawford*, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (SDSSRL), Grand Rapids 2008.

wohl der samaritanische Exodustext als auch das „Josua-Apokryphon“ aus 4QTestimonia gehören genau in die hier behandelte Kategorie. Der Text nach samaritanischer Tradition ist eine Revision oder alternative Edition des Quellentextes; das „Josua-Apokryphon“ ist eine gründliche Nachbearbeitung, worin die Referenz des Quellentextes (der Fluch aus dem Josuabuch) das neue Schriftwerk autorisiert.

In einem Artikel, den ich 1991 veröffentlichte,³⁹ der 1995 ins Englische als „Biblical Borderlines“⁴⁰ übersetzt wurde, betonte ich, dass dank der Schriftrollen vom Toten Meer wir uns inmitten dieses organischen Baus aus Traditionen, die sich zu Texten und schließlich zur Bibel entwickelten, befinden. Seit diesen Manuskripten verschwimmt nicht nur die Unterscheidung zwischen „Text“ und „Texten“, sondern auch die zwischen „biblisch“ und „nicht-biblisch“ – oder zwischen „noch nicht“ oder „nicht mehr biblisch“. Somit erweist es sich in dieser Situation, dass „our categories of classification turn out to be inadequate for texts still in a state of flux.“⁴¹ In der neueren Debatte über die Kategorie der „*rewritten Bible*“⁴² hat Moshe Bernstein betont, dass „*rewritten Bible*“ der einen Gruppierung für andere Trägerkreise bereits die „Bibel“ sein könne.⁴³ Zugleich hat Bernstein allerdings eine anachronistische Typologie mit seiner Dreiteilung in „revidierte Bibeltexte“, „*rewritten Bible*-Texte“ und „parabiblische Literatur“⁴⁴ eingeführt. Mein Kollege Anders Klostergaard Petersen hat darauf reagiert, indem er

³⁹ Vgl. Florentino García Martínez, Las fronteras de ‚lo bíblico‘, in: Scripta Theologica 23 (1991), 759-784.

⁴⁰ In Florentino García Martínez / Julio Trebolle Barrera, The People of the Dead Sea Scrolls, Leiden / New York / Köln 1995, 123-138 (alle Zitate entstammen der englischen Ausgabe).

⁴¹ So García Martínez, Biblical Borderlines (s. Anm. 40), 137.

⁴² Vgl. Moshe J. Bernstein, ‚Rewritten Bible‘: A Category Which Has Outlived its Usefulness?, in: Textus 22 (2005), 169-196. Bernstein bietet einen Überblick zu den wichtigsten Forschungspositionen.

⁴³ So schreibt Bernstein, ‚Rewritten Bible‘ (s. Anm. 42), 175: „One group’s rewritten Bible could very well be another’s biblical text“.

⁴⁴ So Bernstein, ‚Rewritten Bible‘ (s. Anm. 42), 196.

den Außenaspekt dieser Dreiteilung akzeptierte, und zwar mit Rücksicht auf die hierarchische Klassifizierung bei Phänomenen der Intertextualität. Doch zugleich hat Klostergaard Petersen Bernsteins inhaltliche Unterscheidung einer Trennung in unterschiedliche Gattungen abgelehnt.⁴⁵ Damit ist die Unschärfe der Dreiteilung zutreffend erkannt. Gleichzeitig wird aber auch die Wichtigkeit der Beziehung eines bereits als autoritativ bekannten Textes im Etablierungsprozess zu jenem noch zu autorisierenden neuen Text berücksichtigt. Es ist offensichtlich, dass jedes Umschreiben eine Bestätigung der Autorität des Referenztextes impliziert – ich erinnere noch einmal den Fall von 4QTestimonina und dem Buch Josua. Gleichermäßen erhöht dieses Verfahren die Autorität des Referenztextes.⁴⁶ Einsichtig ist auch, dass jede Fortschreibung eine bestimmte Interpretation impliziert, die dazu dient den Referenztext einer neuen Situation oder neuen Ideen anzupassen – sonst wäre eine Neubearbeitung nicht nötig. Das bedeutet, dass die Absicht der Fortschreibung eher im Akzeptieren und bisweilen Korrigieren besteht als darin, den schon autorisierten Text zu ersetzen. Zugleich ist deutlich, dass nicht jede Umschreibung in gleicher Weise autoritativen Status erlangt hat. Das impliziert, dass andere ergänzende autoritative Strategien gebraucht wurden, um den entsprechenden Status zu erlangen.

Ein Blick auf die beiden bekanntesten Beispiele von Fortschreibung in den Texten vom Toten Meer, die als Autorität in bestimmten Gruppen akzeptiert wurden, das

⁴⁵ Vgl. Anders Klostergaard Petersen, *Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?*, in: Flores Florentino (s. Anm. 19), 285-306.

⁴⁶ So schreibt George J. Brooke (*Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process*, in: Esther G. Chazon / Devorah Dimant / Ruth A. Clements [Hg.], *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* [StTDJ 58], Leiden/Boston/Boston, 85-104, hier: 98): „Any text worth its salt would naturally be accompanied by a tradition of reworkings.“

Jubiläenbuch und die Tempelrolle, kann mein Argument stützen.⁴⁷ Das Jubiläenbuch ist eine Fortschreibung des Buches Genesis und des Beginn von Exodus als mosaische Rede, in welcher der Engel des Angesichts die Inhalte an Mose offenbart. Dies vollzieht sich in einem Prozess, den meine Kollegin Hindy Najman „*interpretation as primordial writing*“ nannte. Najman nennt Strategien, mit denen Autorität erlangt wird. Sie beschreibt diese Strategien wie folgt: als Rückgriff auf die himmlischen Tafeln, also die im Himmel bewahrten Lehren, als Rückgriff auf den Engel des Angesichts, welcher den Inhalt Mose diktiert, als Rückgriff auf Mose als Rezipient der Offenbarung und schließlich als Rückgriff auf die Präsentation der neuen Lehren als Interpretation der Torah.⁴⁸ Das Jubiläenbuch ist natürlich seinerseits selbst Gegenstand der Fortschreibung, wie die in Qumran gefundenen Fragmente einer Schrift, die Pseudo-Jubiläen (4Q225-227; 4Q228)⁴⁹ genannt wird, belegen. Andere Strategien zur Übertragung von Autorität finden sich in der Tempelrolle: hier werden Abschnitte aus dem Buch Deuteronomium fortgeschrieben. Auch wenn uns durch den fehlenden Anfang der Tempelrolle wichtige Abschnitte vorenthalten sind, können wir doch etwas zur Autorisierung des Textes sagen. Seine wesentliche Strategie zur Übertragung von Autorität besteht in der Umwandlung des Referenztextes in eine direkte Rede Got-

⁴⁷ Zu den autoritativen Schriften in Qumran im Allgemeinen s. *James C. VanderKam*, *Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls*, in: DSS 5 (1998), 382-402.

⁴⁸ Vgl. *Hindy Najman*, *Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategies*, JSJ 30 (1999), 379-410. Eine detaillierte Analyse der Bedeutung der Schrift und des Schreiben im Prozess der Zuschreibung von Autorität bietet *Dies.*, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSJ.S 77), Leiden 2003. Vgl. auch den Beitrag: *The Symbolic Significance of Writing in Ancient Judaism*, in: *The Idea of Biblical Interpretation* (s. Anm. 38), 139-173.

⁴⁹ Herausgegeben und bearbeitet von *James C. VanderKam*, in: *Harold Attridge et al. (Hg.), Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD 13), Oxford 1994, 141-185, Tfl. X-XII.

tes. So erteilt in der Tempelrolle Gott direkt seine Anweisungen in der ersten Person, ohne die Übermittlung durch Mose. Dadurch wird ein direkter Anspruch auf die Quelle aller Autorität erhoben, nämlich die göttliche Stimme.⁵⁰ Ein Blick auf andere Fragmente würde uns ohne Zweifel helfen, weitere Strategien für einen Rückbezug auf autoritative Texte zu entdecken –der äthiopische Henoch bietet hier ein besonders signifikantes Beispiel. Aber ich werde nur eine Strategie hervorheben, die von vielen Schriften, die keinen „sektenhaften“ Ursprung haben, geteilt wird, und ich werde sie „*Revelatory Exegesis*“ nennen, um einmal die Terminologie von Alex Jassen zu gebrauchen.⁵¹

Nachdem Jassen die biblischen Paradigmen einer „*Revelatory Exegesis*“ analysiert hat, kommt er zu dem Schluss, dass „revelation is reconfigured as a process of reading, interpreting, and rewriting ancient prophetic Scripture.“⁵² Diese, an autoritativen Texten orientierte, Vorgehensweise ist in vielen Fragmenten, die in Qumran gefunden wurden, enthalten, die prophetische Schriften interpretieren. Auf diese Weise bestätigen sie ihre Autorität. Zugleich liefern diese Texte keine Anhaltspunkte dafür, dass sie von den Mitgliedern der Qumran-Gemeinschaft abgefasst worden sind. Die Pseudo-Daniel-Texte (4Q243-246)⁵³, die Pseudo-Jeremia- und/oder Pseudo-Ezechiel-Schriften (4Q383-391)⁵⁴ sind gute Beispiele für

⁵⁰ Vgl. Lawrence H. Schiffman, The Temple Scroll and the Halakhic Pseudepigrapha of the Second Temple Period, in: Esther G. Chazon / Michael E. Stone (Hg.), Pseudepigraphic Perspectives (StTDJ 34), Leiden/Boston 1999, 121-131 (ND in: The Courtyards of the House of the Lord: Studies on the Temple Scroll [StTDJ 75], Leiden/Boston 2008, 163-174).

⁵¹ Vgl. Alex P. Jassen, Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism (StTDJ 68), Leiden/Boston 2007.

⁵² So Jassen, Mediating the Divine (s. Anm. 51), 211.

⁵³ Herausgegeben u. bearbeitet von John J. Collins / Peter W. Flint / Émile Puech, in: DJD 22 (s. Anm. 30), 95-184, Tfl. IX-XI.

⁵⁴ 4Q384 und 4Q391 wurden von Morton Smith, in: Magen Broshi et al. (Hg.), Qumran Cave 4, XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19),

diese Art der „*Revelatory Exegesis*“ prophetischer Texte. Denn diese Qumrantexte interpretieren die bereits vorhandenen Prophetenbücher und verwenden diese, um neue theologische Aspekte einzubringen und sie in einem neuen Kontext zu formulieren.⁵⁵

Wenn ich alles, was ich von den zahlreichen „nicht-biblischen“ und „nicht-gruppenspezifischen“ Texten, die nun einsehbar sind in DJD, gelernt habe, zusammenfasse, würde ich sagen, dass die Mehrheit der Schriften dieser Sammlung als Ganzes nicht das Produkt der Gruppe ist, die sie gesammelt und erhalten hat. Ich denke auch nicht, dass alle Texte die gleiche an Autoritäten orientierte Strategie nutzen, was bei einigen dieser Schriften dazu führen würde, dass sie in der ein oder anderen Gemeinschaft den Status der kanonischen Bibel erhielten.

c. Texte der Qumrangemeinschaft

Die Fertigstellung der Reihe „*Discoveries in the Judaean Desert*“ hat auch das Verständnis des sogenannten „Sekten-Materials“ aus Qumran in erheblicher Weise verändert. So verfügen wir jetzt über zahlreiche und auch untereinander abweichende Kopien der relevanten Quellen, die unser Verständnis der außergewöhnlichen Gruppierung, die diese Sammlung zusammengetragen hat, geprägt haben. Die verschiedenen Abschriften der „Gemeinderegel“ aus Höhle 4 haben gezeigt, dass das Hauptmanuskript 1QS nur eine von verschiedenen Versionen der Schrift im Umlauf repräsentiert. Es legt sich nahe, dass unterschiedliche Regeln auch unterschiedliche Ge-

Oxford 1995, 137-193, Tfl. XVI-XXV, herausgegeben u. bearbeitet, die übrigen Handschriften von *Devorah Dimant*, in: Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD 30), Oxford 2001.

⁵⁵ Vgl. etwa *Florentino García Martínez*, The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls, in: Ders. / Marc Vervenne (Hg.), Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust (BETL 192), Leuven 2005, 163-176.

meinschaften betroffen haben.⁵⁶ Ähnlich zeigen die Abschriften des „Damaskus-Dokuments“ aus Höhle 4 die Unterschiede zum *jachad*, aber auch das Verhältnis der Gruppen zueinander.⁵⁷ Obwohl die neuen Abschriften dieser Dokumente fragmentarisch und unvollständig sind, bieten sie uns kürzere und längere Rezensionen mit wichtigen Abweichungen die Ideologie, die Auffassung vom Gesetz, die Strafgesetze, die Funktionsträger und die Sitten der Gemeinschaften betreffend.

Nebenbei gesagt, haben uns die gegenseitigen Bezugnahmen, sowohl auf der Ebene der unterschiedlichen Rezensionen innerhalb der Dokumente als durch ihre teilweise Bezeugung in Sammlungen anderer Schriften, wie etwa 4Q265, gezwungen, die Beziehungen der Gemeinschaften, für die diese Dokumente gelten, zu überdenken.⁵⁸ Ähnliches gilt für die verschiedenen Abschriften der „Kriegsrolle“ und die übrigen mit ihr verknüpften Abschriften aus den Höhlen 4 und 11. Sie ermöglichen es uns nunmehr, den weiteren Verlauf des eschatologischen Kampfes und das Eingreifen weiterer Protagonisten zu erschließen, was im Text aus Höhle 1 noch nicht deut-

⁵⁶ Vgl. *Sarianna Metso*, *The Serek Texts* (Companion to the Qumran Scrolls 9), London / New York 2007 und neuerdings *Alison Schofield*, *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule* (StTDJ 77), Leiden/Boston 2008.

⁵⁷ S. *Stephen Hultgren*, *From the Damascus Covenant to the Covenant of the Community* (StTDJ 66), Leiden/Boston 2007. Zu einer Textedition, die sowohl CD als auch die Fragmente aus Höhle 4 berücksichtigt, vgl. *Ben Zion Wacholder*, *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary* (StTDJ 56), Leiden/Boston 2007.

⁵⁸ Die Handschrift, ursprünglich unter dem Titel „Serek Damascus“ publiziert, wurde u. a. herausgegeben und bearbeitet von *Joseph M. Baumgarten*, in: ders. et al. (Hg.), *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD 35), Oxford 1999, 57-78, Tfl. V-VIII, und zwar unter dem Titel „4Q265 Miscellaneous Rules“. Vgl. *Charlotte Hempel*, *The Damascus Texts* (Companion to the Qumran Scrolls 1), Sheffield 2000, 90-104.

lich war.⁵⁹ Analoges gilt auch seit der Veröffentlichung der diversen Abschriften der „Loblieder“ (*Hodayot*) aus Höhle 4:⁶⁰ Sie bezeugen zum einen eine gegenüber den Texten aus Höhle 1 abweichende Anordnung der Lieder und enthalten bisher nicht bezeugte Hymnen. Damit unterstreichen sie den fortschreitenden Entstehungsprozess der Sammlung und die Anwendung eines ursprünglichen Kerns auf neue Situationen. Zugleich ergeben sich unterschiedliche Möglichkeiten des lesenden Aneignens dieser Hymnen. Und Entwicklungen theologischer Konzepte werden deutlich.⁶¹ Selbst im Falle der sogenannten „gruppenspezifischen Texte“, von denen wir nicht mehr Abschriften haben als vorher, man vergleiche nur die *Pescharim*, können wir nun weitere Interpretationen „heiliger“ oder autoritativer Texte benennen, die sich grundlegend von der Hermeneutik prophetischer Aktualisierung in den *Pescharim* unterscheiden. Ein gutes Beispiel bieten hierzu die Genesis-Kommentare aus Höhle 4.⁶²

Resümierend lässt sich sagen, dass selbst jene Kerntexte, die uns eine bestimmte Gruppierung vor Augen führten, in unseren Tagen völlig neu zu lesen und zu verstehen sind. Und dies kann eben erst festgehalten werden, *nachdem* alle Texte und Textfragmente veröffentlicht sind. Auch die sogenannten Kerntexte verweisen auf ein Geflecht von Beziehungen unterschiedlicher Gruppierungen, die zwar aufeinander bezogen, doch nicht identisch sind. Als Konsequenz überdenkt die Forschung neuerdings ihre Terminologie und meidet bestimmte Begriffe

⁵⁹ Vgl. Jean Duhaime, *The War Texts: 1QM and Related Manuscripts* (Companion to the Qumran Scrolls 6), London / New York 2004. Vgl. auch neuerdings Brian Schultz, *Conquering the World* (StTDJ 76), Leiden/Boston 2009.

⁶⁰ Herausgegeben u. bearbeitet von Eileen M. Schuller, in: DJD 39 (s. Anm. 6), 69-254, Tfl. IV-XVI. Vgl. jetzt auch die in DJD 40 vorgelegte Neuedition (s. Anm. 1).

⁶¹ Vgl. Carol A. Newsom, *The Self as Symbolic Space* (StTDJ 52), Leiden/Boston 2004 und Julie A. Hughes, *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot* (StTDJ 59), Leiden/Boston 2006.

⁶² Herausgegeben und bearbeitet von George J. Brooke, in: DJD 22 (s. Anm. 30), 185-236, Tfl. XII-XVI.

zur Bezeichnung bestimmter Texte. Beispielsweise hat Robert Kugler⁶³ kürzlich vorgeschlagen, die Qumran-Version des *aramäischen Levi-Dokuments* als „gruppenspezifischen“ Text einzuordnen. Und Devorah Dimant erwägt, das *Josua-Apokryphon* einer neuen Kategorie, zwischen „gruppen-“ und „nicht-gruppenspezifischen“ Texten, zuzuschreiben.⁶⁴

Jene Qumran-Forscher, die mit den sogenannten „biblischen“ Schriftrollen arbeiten, versuchen, die „Sackgasse“ einer hierarchischen Klassifizierung zu umgehen, indem sie stärkeres Gewicht auf den autoritativen Charakter der Texte legen. Und ich meine, dass wir uns auch aus der „Sackgasse“ lavieren können, die sich mit den sogenannten „nicht-biblischen Schriftrollen“ verbindet. Nämlich dann, wenn wir dem autoritativen Charakter der Schriften und den dahin führenden Strategien mehr Aufmerksamkeit schenken und die Sammlungen als Ganze betrachten. In einem in *„Revue de Qumrân“*⁶⁵ kürzlich veröffentlichten Artikel habe ich genau dies getan und vorgeschlagen, dass wir unsere taxonomischen, also hierarchisierenden Unterscheidungen zugunsten einer Betrachtung der Sammlung als Ganzes in der historischen Perspektive auf religiöse Texte aufgeben sollten. Es handelt sich um eine Sammlung religiöser Texte in hebräischer und aramäischer Sprache, deren Herkommen meist nicht mehr zu bestimmen ist. Doch ist das Zustandekommen dieser Texte bestimmt durch ihren Bezug auf bereits vorhandene Quellen mit mehr oder weniger autoritativer Bedeutung.

⁶³ Vgl. Robert A. Kugler, *Whose Scripture? Whose Community? Reflections on the Dead Sea Scrolls Then and Now, By Way of Aramaic Levi*, in: DSD 15 (2008), 5-23.

⁶⁴ So Devorah Dimant, *Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the Apocryphon of Joshua*, in: Esther G. Chazon / Devorah Dimant / Ruth A. Clements (Hg.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* (StTDJ 58), Leiden/Boston 2005, 105-134.

⁶⁵ Vgl. Florentino García Martínez, *¿Sectario, no-sectario, o qué? Problemas de una taxonomía correcta de los textos qumránicos*, in: RevQ 91/23 (2008), 383-394.

Ich bin der Auffassung, dass es besser wäre, wenn wir die üblichen Termini unserer Taxonomie aufgäben: „gruppenspezifische“ oder „nicht-gruppenspezifische“ Texte, weil diese Unterscheidung im historischen Zusammenhang der Textsammlung ebenso irrelevant ist wie die Etikettierungen „biblisch“ und „nicht-biblisch“. Und dies geschieht nicht, weil diese Termini eher einer Gemeinschaft als einer Schriftensammlung entsprechen, also eher soziologisch denn literarisch orientieren. Vielmehr sollten wir von jenen Etikettierungen absehen, weil wir meinen, damit den Ursprung der Schriften bestimmen zu können. Diesen jedoch kennen wir nicht und können ihn auch in den meisten Fällen nicht kennen. Und dies geschieht dann alles zum Nachteil eines durchaus wohlbekannten Umstands: des Kontextes, in dem ein Text gebraucht, bewahrt und übermittelt wurde.

Und dieser Kontext, sowohl für die Manuskripte, die wir „biblisch“ nennen, als auch für diejenigen, die wir „nicht-biblisch“ nennen, ist die von einer spezifischen religiösen Gemeinschaft zusammengetragene Sammlung, die spezifische Vorstellungen überliefert hat. Einige dieser Vorstellungen wurden von anderen Juden in jener Zeit geteilt, manche wurden wiederum abgelehnt. Ich denke, dass die Gruppierung, die die Handschriften gesammelt und erhalten hat, mehr oder weniger stark bestimmt und beeinflusst wurde von den in Qumran entdeckten Textsammlungen, seien es die sogenannten „biblischen“ oder „nicht-biblischen“ Texte. Es ist eine Tatsache, dass der gesamte Befund der in Qumran aufgefundenen Quellen, wenn man einmal von einigen dokumentierenden Texten absieht, aus Handschriften religiösen Inhalts besteht. Die Werdung dieser in hebräischer und aramäischer Sprache überlieferten Manuskripte wurde wesentlich beeinflusst von bereits vorhandenen religiösen Texten, die als mehr oder weniger autoritativ galten. Und in all diesen Zeugnissen wurden dieselben Strategien verwendet, um sie eben auch selbst als autoritativ erscheinen zu lassen.